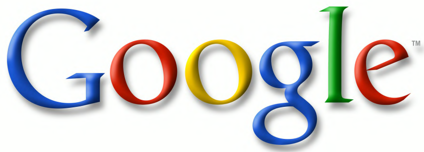
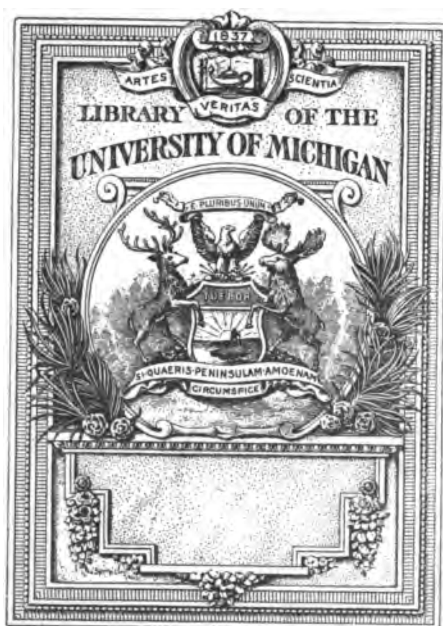

Google

# L'IDÉE CHRÉTIENNE

## DU PAGANISME.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

# L'IDÉE CHRÉTIENNE

## DU PAGANISME.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG,

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE A L'ACADÉMIE,

Le vendredi, 15 juin 1855, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

MAX REICHARD,

DE STRASBOURG.

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.

1855.

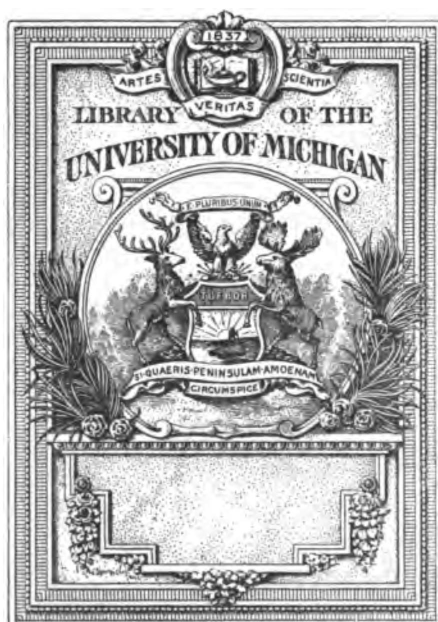
# A LA MÉMOIRE

D'UN MAITRE VÉNÉRÉ

**E. A. de SCHADEN,**

PROFESSEUR A ERLANGEN.

M. REICHARD.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

# L'IDÉE CHRÉTIENNE
## DU PAGANISME.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG,

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE A L'ACADÉMIE,

Le vendredi, 15 juin 1855, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

MAX REICHARD,
DE STRASBOURG.

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.
1855.

A LA MÉMOIRE

D'UN MAITRE VÉNÉRÉ

**E. A. de SCHADEN,**

PROFESSEUR A ERLANGEN.

M. REICHARD.

# FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
## DE STRASBOURG.

---

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Richard,
Fritz,
Jung ✻,
Reuss,
Schmidt,
} Professeurs de la Faculté.

---

M. Bruch, président de la soutenance.

MM. Bruch,
Fritz,
Richard,
} Examinateurs.

---

*La Faculté n'entend approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.*

# L'IDÉE CHRÉTIENNE
# DU PAGANISME.

*Der christliche Theologe wird im Alterthume die unbewusste Sehnsucht nach den Heilsgütern finden, welche die Gnade Gottes in Christo der Menschheit thatsächlich geschenket hat.*

C. Fr. Nægelsbach.

## INTRODUCTION.

Une discussion littéraire et religieuse, soulevée il y a quelque temps par plusieurs membres de l'épiscopat français, a ramené l'attention publique à une question trop négligée peut-être en France, celle des rapports entre le christianisme et le paganisme. Un parti ardent et zélé, voyant dans l'importance accordée à l'étude des auteurs classiques un retour vers le paganisme, a pris à tâche d'en combattre l'influence, funeste à ses yeux; il a déclaré une guerre acharnée à tout ce qui en porte le cachet, dans les sciences, dans les lettres et dans les arts. Les admirateurs de l'antiquité ont répliqué très-vivement; cependant, on n'a guère étendu

les débats au delà des bornes d'une polémique de journaux qui s'attachait aux faits seuls et non aux principes. La discussion très-animée dans son origine, a fini par s'évanouir complétement; et pourtant c'était une des questions les plus intéressantes du domaine de la philosophie religieuse qu'on venait de soulever : question que tous les âges de l'Église chrétienne avaient plus ou moins essayé de résoudre. En effet, la discussion sur les classiques païens ne forme qu'une partie de la grande question générale : Quelle est l'idée que l'Église chrétienne doit se faire du paganisme; quel est le rôle que joue ce dernier dans le développement du genre humain, considéré du point de vue chrétien?

Depuis les premières lueurs d'une philosophie chrétienne jusque dans les temps les plus récents, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Schelling et Hegel, les penseurs ont cherché à donner une solution à ce problème, à trouver la place qu'il fallait assigner dans l'économie du salut ou dans le développement du genre humain à cette fraction si considérable de notre race, restée en dehors des révélations directes de Dieu.

Quelle est donc, pour la théologie chrétienne, l'importance de l'étude du paganisme dans son idée fondamentale?

La venue du Christ est pour nous le point central de l'histoire. Considérée de ce point de vue, l'histoire du genre humain ne sera pas une suite plus ou moins organique de faits, mais elle nous apparaîtra essentiellement, dans les temps qui précèdent la naissance de Jésus-Christ, comme une préparation à cet événe-

ment, dans les siècles qui la suivent comme un développement de l'ère nouvelle.

Toutes les grandes phases de l'histoire, tant ancienne que moderne, doivent se rapporter à ce fait unique qui les explique toutes, qui seul peut nous donner la clef de l'enchaînement admirable des causes et des effets dans le plan conçu par Dieu pour le salut de l'humanité. Le paganisme est une de ces grandes phases que le genre humain a traversées, avant d'arriver, par la grâce de Dieu, à trouver son salut en Christ. Il sera donc fort important pour le chrétien de découvrir les liens qui le rattachent au christianisme; de suivre dans les différents degrés du paganisme l'éducation religieuse du genre humain; de voir partout la main de Dieu conduisant les peuples païens au but marqué d'avance par sa sagesse. C'est là ce qui donne à l'étude du monde païen sa haute valeur pour la philosophie et pour la théologie. Pour que le christianisme, en effet, soit véritablement compris dans sa portée historique, il faut que l'idée du paganisme soit d'abord clairement reconnue. Mais ce n'est que d'un point de vue essentiellement chrétien, réciproquement, qu'il sera possible d'entrevoir la liaison historique entre le paganisme et le christianisme; car nul ne découvrira le plan de Dieu dans la marche de l'histoire, s'il ne met à la base de toutes ses investigations l'unique fondement d'une vraie philosophie de l'histoire, la Parole de Dieu.

## I.

Nous avons essayé de rechercher l'idée que la théologie chrétienne, aux différentes époques de l'histoire, s'est faite du paganisme. Cette idée se modifie singulièrement selon l'esprit général du temps, et se trouve sans cesse dans le rapport le plus intime avec les progrès de la philosophie d'un côté, avec les conclusions de la dogmatique de l'autre. C'est un aperçu sur le développement de cette idée chrétienne du paganisme, que nous nous proposons de donner ici. Nous pourrions aborder immédiatement le terrain de l'histoire, et exposer, l'une après l'autre, les opinions sur le paganisme que nous trouvons dans la théologie chrétienne; mais il nous importe avant tout de nous pénétrer de l'idée que le Nouveau-Testament nous donne des desseins de Dieu sur les peuples païens. Et une étude pareille est d'autant plus nécessaire, que ce sont précisément quelques *passages bibliques* qui, mal interprétés, ont donné lieu à de fausses appréciations du paganisme.

## II.

Si, dans les premiers temps qui suivirent le siècle apostolique, nous voyons dominer chez les chrétiens l'opinion que le paganisme tout entier, avec ses arts et ses sciences, avec ses monuments et sa littérature, n'est qu'une œuvre de Satan, nous attribuerons ce fait tout d'abord à une réaction fort naturelle contre le relâchement effroyable qui se manifestait dans tous les

domaines de la vie païenne. Mais ce n'est pas seulement l'immoralité du paganisme qui a inspiré aux chrétiens l'idee de considérer l'humanité païenne comme complétement abandonnée de Dieu, un passage des épîtres de S. Paul semblait donner à cette opinion un fondement biblique, et on se plaisait à l'interpréter de la manière la plus conforme à l'idée préconçue. Cette parole de l'apôtre se trouve dans la 1.[re] épître aux Corinthiens, au 10.[e] chapitre, verset 20, où S. Paul dit: ὅτι ἁ θύουσι (sc. τὰ ἔθνη), δαιμονίοις θύουσι καὶ οὐ θεῷ· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γένεσθαι.

On a voulu, à toute force, voir dans les δαιμόνια, dont il est question ici, le Satan et les démons, et tirer de ce passage la conclusion, qu'aux yeux de S. Paul, le paganisme tout entier n'était qu'un culte perpétuel des démons. — Il est vrai que, dans le Nouveau-Testament, δαιμόνια signifie, la plupart du temps, «démons» (Jac. 2, 19); mais nous ne pouvons pas nous décider à abandonner ici la signification classique du mot, qui est celle de «(fausses) Divinités»; car elle nous paraît justifiée par l'ensemble du passage. En effet, quelle est l'idée que l'apôtre veut établir? Ce n'est pas le caractère satanique, mais bien plutôt la nullité du sacrifice païen qu'il s'attache à faire ressortir, en le comparant au sacrifice seul efficace de Jésus-Christ, dont les chrétiens célèbrent la communion dans la Sainte-Cène. Quel rapport peut-il donc y avoir, dit S. Paul, entre la coupe qui sert aux sacrifices païens et cette coupe bénie, qui est la κοινωνία τοῦ αἵματος Χριστοῦ; peut-on participer à la fois au pain

qui se trouve sur l'autel des faux dieux, et à la τραπέζα τοῦ Κυρίου ? Non, évidemment ; car, en nous associant au sacrifice, nous nous mettons en communion avec celui qui reçoit le sacrifice : οὐχὶ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσί ; (v. 18). Or, ceux auxquels les sacrifices du païen sont voués, sont des δαιμόνια, des êtres imaginaires, de faux dieux, sans existence réelle (v. 19), tandis que le sacrifice de Christ, dont nous fêtons la communion et la commémoration dans la Sainte-Cène, a une efficace réelle et perpétuelle. Celui qui participe au second, ne peut et ne doit donc, en aucune façon, participer au premier. L'apôtre a exprimé la même idée dans d'autres termes au 8.e chapitre déjà, verset 4, où il dit : περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς. — Les dieux du paganisme ne sont donc pas pour lui des δαιμόνια, dans le sens de Jac. 2, 19; l'Olympe des Grecs n'a pas aux yeux de S. Paul une existence réelle, animée par Satan ; les faux dieux, il les regarde comme des אֱלִילִים, des nullités, dans le sens le plus strict du mot, comme l'Ancien-Testament déjà les avait caractérisés dans un grand nombre de passages.

## III.

Si nous croyons pouvoir admettre, déjà d'après ce qui précède, que l'idée d'un paganisme complétement abandonné de Dieu et livré à l'empire de Satan est étrangère à l'apôtre, une lecture attentive des discours

de S. Paul à Lystre et à Athènes, ne peut que confirmer cette opinion. Quand il dit des païens (Act. 14, 16), que Dieu ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν; quand il affirme devant l'Aréopage (Act. 17, 27) que le plan de Dieu n'avait d'autre but que de conduire les peuples à ζητεῖν τὸν κύριον, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν —, ses paroles décrivent le paganisme dans son essence même. C'est à cette source qu'une théologie chrétienne qui voulait juger le paganisme, aurait dû puiser, car elle y aurait trouvé une base divine pour ses recherches. C'est à elle que la théologie moderne devra revenir, si elle a vraiment à cœur de trouver une harmonie parfaite entre le plan de Dieu révélé dans le christianisme, et les ὁδοί si obscurs, si mystérieux que les peuples ont parcouru pendant quarante siècles dans les déserts du paganisme, avant d'arriver à la terre promise du salut en Christ.[1]

1. V. *Revue chrétienne*, sept. 1854. — M. de Pressensé, dans une étude sur la préparation au christianisme chez les nations païennes, s'est attaché à faire voir comment l'idée véritablement chrétienne du paganisme est contenue tout entière dans le discours de Saint-Paul à Athènes, et nous ne pouvons que donner notre assentiment à la manière ingénieuse dont l'auteur prouve, que c'est l'essence même du paganisme que caractérisent les paroles de l'apôtre. Quant à la fin du travail qui essaie de donner un aperçu historique sur le développement du paganisme, elle nous semble moins heureuse; l'auteur y divise toutes les religions païennes en trois catégories, le culte grossier de la nature, l'hellénisme et la religion romaine. Le parsisme se trouve compris plus ou moins dans les religions grossièrement naturelles; le brahmanisme, le boudhisme, la religion de la Chine demeurent complétement en dehors de cette division. — Elle ne peut donc en aucune façon nous satisfaire : il nous est impossible surtout de comprendre comment l'auteur peut ranger le culte d'Ormuzd et d'Ahriman parmi les religions grossières, quand, d'après le témoignage des juges les plus compétents, le parsisme doit être considéré comme une des manifestations les plus élevées du pa-

IV.

Nous avons cru devoir combattre, par la citation de textes formels, l'interprétation exagérée et anti-chrétienne de quelques passages du Nouveau-Testament, qui ont été regardés pendant longtemps comme les *loci classici* pour l'appréciation chrétienne du paganisme. Malgré cela, nous ne nous mettrons pas en contradiction avec nous-même, en donnant plus tard notre approbation à l'idée que S. Augustin et, après lui, les réformateurs se sont faite du paganisme. C'est un article de notre foi protestante, de croire que l'humanité, en dehors du salut en Christ, restant sur la base naturelle du péché et de la mort, se trouve sous la puissance du prince de ce monde, de l'Esprit malin qui a causé notre chute. Mais nous croyons d'un autre côté, que cette puissance de Satan ne s'exerce pas d'une manière absolue, qu'elle est contre-balancée par la sagesse du plan de Dieu qui se réalise malgré l'opposition des hommes. Or, ce plan de Dieu consiste à préparer l'humanité dans le paganisme à la venue du Sauveur.

La puissance, l'excès même du péché et du mal deviennent dans la main de Dieu des moyens de salut pour les hommes; ils servent à faire reconnaître à ceux-ci la nécessité d'un Sauveur, et à leur démontrer l'impuissance de la nature humaine à se créer son salut quand elle est livrée à ses propres forces.

C'est à ce point de vue que nous nous maintiendrons dans cette étude : nous le trouverons également éloigné

ganisme en général. Voy. dans le numéro d'octobre de la même Revue l'article de M. Secrétan, sur l'origine du paganisme.

de l'opinion gnostique, qui ne voit dans le paganisme que l'influence du démon, et de l'opinion pélagienne, qui, par son latitudinarisme affaiblit la différence entre la religion naturelle et la religion révélée.

## V.

La première appréciation originale du paganisme que nous rencontrons dans l'époque qui suit l'ère apostolique, est celle qu'établit l'auteur des *Pseudo-Clémentines*. C'est dans les Homélies surtout que se trouvent exposées des idées sur le paganisme, telles qu'un gnosticisme issu d'un ébionitisme spéculatif pouvait seul les produire.

Le judaïsme et le paganisme sont, d'après l'auteur, les deux grandes apparitions historiques dont l'une est produite par le vrai, l'autre par le faux prophétisme. Le judaïsme monothéiste est la religion du seul vrai Dieu, le paganisme polythéiste est celle de l'erreur et du péché.

C'est à l'origine du polythéisme que les Homélies attachent avant tout une grande importance, aussi la racontent-ils d'une manière fort détaillée, quoique peu conforme aux données de l'histoire.

Le paganisme doit son existence aux anges dont il est question au sixième chapitre de la Genèse, aux fils de Dieu, qui sont venus habiter la terre, et s'unir à l'homme, qui l'ont instruit dans les arts, dans le commerce, dans l'agriculture et dans la magie. Le déluge mit fin à leur existence, ainsi qu'à celle des géants qui descendaient d'eux; mais leurs âmes qui ne

pouvaient être détruites, continuèrent à influencer les hommes qui n'observaient pas les lois que Dieu leur donna après le déluge afin de les préserver de tout contact avec les démons. (Lois noachiques : Actes, 15.)

Ceux qui ne respectaient pas ces lois, mais qui offrait des sacrifices aux démons, et mangeaient des mets consacrés à eux, se trouvaient soumis à leur empire, et c'est ainsi que s'est formé le paganisme. Un des plus célèbres des descendants de Cham, né sous l'influence des esprits et instruit dans les traditions des mages, fut Nebrod, appelé par les Grecs Zoroastre, homme d'un esprit et d'un savoir immenses, mais ennemi acharné du vrai Dieu.

Le feu du ciel l'écrasa, de là lui vint son nom (διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν). Les hommes le crurent ravi au ciel à cause de sa sainteté; ils l'adorèrent et en firent bientôt autant pour tous ceux qui étaient frappés de la foudre : le feu devint le symbole sacré de tous ceux qui s'adonnèrent à cette idolâtrie; la religion du feu régna sans partage chez les Perses, les Chaldéens et les Égyptiens.

Depuis ce temps, le seul désir des démons c'est de mettre les hommes sous leur puissance. Ils n'y réussiraient pas s'ils se montraient à eux sous leur véritable forme; c'est pour cela qu'ils se servent d'intermédiaires de toute espèce pour les subjuguer, avant tout des passions et des ambitions des hommes, et ceux-ci, dans leur aveuglement, croient obéir à leurs propres impulsions quand pourtant ils ne sont que guidés par les démons. Le rêve, les visions, les oracles, les appa-

ritions surnaturelles sont autant de moyens d'action pour les génies qui gouvernent le paganisme; le judaïsme, au contraire, conduit et dirigé par le vrai Dieu, ne connaît point ces faits extraordinaires dont toutes les religions païennes fournissent d'abondants exemples. (Hom. IX, 3—7, 10, 12, 14.)

L'auteur des Homélies oppose constamment le judaïsme et le christianisme, religions essentiellement identiques, au paganisme, œuvre du démon, et cette idée qui forme la base de l'ouvrage entier, nous montre immédiatement dans quelle catégorie des gnostiques nous devons le ranger. Après avoir cherché à prouver son opinion par l'origine qu'il attribue au paganisme, notre auteur essaie de donner une idée du développement qu'il a pris sous les différentes formes dont il s'est revêtu. Mais ce n'est là à ses yeux qu'une chose secondaire, aussi son essai est-il dénué de toute profondeur, et n'énumère-t-il que les formes assez restreintes du paganisme connues alors : la religion grecque dans ses différentes modifications et quelques religions orientales. L'essentiel pour l'écrivain était de montrer, d'un côté l'origine, et de l'autre l'immoralité profonde du paganisme, surtout dans son influence sur les masses. Cette immoralité, selon lui, trouvait son type dans les mythes des poëtes sur les dieux de l'Olympe et sur leurs hauts faits et gestes. Voilà pourquoi, dit l'auteur (Hom. VI, 16), lorsqu'on étudie ces histoires avec attention, on arrive de plus en plus à l'idée, que ce ne sont pas des hommes sages et éclairés, mais les démons dont nous avons parlé, qui se sont

faits les inventeurs de tous les contes que les poëtes ont exploités plus tard, afin de fournir aux impies un modèle à suivre dans toutes les voies où les entraînent leurs passions.

Tous les prétextes que l'on a inventés ponr atténuer les erreurs du paganisme sont insuffisants (Hom. X, 14, 15). On a dit qu'au-dessus des dieux de l'Olympe se trouvait le fatum, et on a voulu y reconnaître la volonté du Dieu véritable; mais ce n'est au contraire qu'aggraver la question, car un destin aveugle qui règle nos actions, nos pensées, détruit toute responsabilité et toute liberté. De même on a dit pour défendre le paganisme, que le païens n'adoraient pas les idoles elles-mêmes; que les idoles en général n'étaient que l'emblème du dieu qu'elles représentent et qui les anime. Mais qui prouvera, répond l'auteur, qu'un esprit divin habite des images de bois et d'airain, lorsque tout ce qu'elles manifestent montre journellement le contraire?

## VI.

Si l'idée des Pseudo-Clémentines sur le paganisme n'est que l'expression raisonnée d'un préjugé populaire, nous trouvons dans les *Stromates* de *Clément d'Alexandrie*, au contraire, un premier essai d'envisager d'un point de vue plus élevé la grande apparition historique du paganisme, une tentative d'y rechercher une préparation progressive au christianisme.

L'auteur des Stromates, comme celui des Clémentines, part de l'idée fondamentale que le christianisme et le

judaïsme sont des religions essentiellement identiques, mais le but principal de Clément, c'est d'éclairer d'un nouveau jour les rapports entre cette religion révélée et la philosophie païenne. Dans son jugement sur le paganisme, il quitte les sentiers battus en essayant de ramener à une unité de principes la vérité pure et entière donnée par la révélation et les parcelles de vérité contenues dans la philosophie païenne. Le premier d'entre tous les philosophes chrétiens, Clément cherche à s'affranchir de l'idée d'une possession diabolique du paganisme; il va même jusqu'à affirmer que la philosophie grecque contient une vérité objective communiquée par Dieu lui-même; mais à côté de ces principes très-avancés, il en émet d'autres qui rappellent ceux de ses prédécesseurs, et l'obscurité, le vague de ses expressions dans ce qu'il appelle « le vol commis par les philosophes païens dans les trésors de l'Ancien-Testament », prouvent suffisamment le peu de clarté que lui offrait sa propre théorie.

## VII.

La première idée, l'affirmation hardie d'une inspiration défectueuse sans doute, mais réelle des philosophes de l'antiquité par le λόγος, le créateur et le moteur de toutes choses, Clément cherche à l'établir par ce fait, qui forme la base de son livre tout entier, que la philosophie a été d'une grande utilité pédagogique pour le christianisme. (Strom. VI, 1. 5.)

Avant l'apparition du Seigneur, c'est elle qui donnait aux Grecs la paix de l'âme, la justice; maintenant que

Jésus nous a révélé la vérité parfaite, la philosophie est utile à la piété de ceux qui ne se contentent pas de la foi, mais qui veulent y joindre la science (πίστις et γνῶσις). Clément revendique énergiquement pour la philosophie cette valeur relative, et ne comprend pas l'aveuglement de ceux qui s'en défient; elle ne peut que faire du bien à l'esprit qu'elle tient éveillé, qu'elle enrichit de trésors toujours nouveaux, à la seule condition qu'elle ne devienne pas le but des études du chrétien, mais un simple moyen pour activer sa foi. Ce moyen étant évidemment bon et utile, ne peut venir que de Dieu, de qui dérivent tous les bienfaits : les uns viennent de lui d'une manière immédiate, telles sont les révélations de l'Ancien et du Nouveau-Testament, les autres d'une manière indirecte, telle est la philosophie : car elle aussi conduisait les Grecs à Christ, comme la loi y menait les Juifs. La philosophie peut donc être appelée à juste titre l'Évangile, le Testament des Grecs. (Strom. VI, 8.)

Qui donc préside à cette éducation préparatoire du genre humain dans le paganisme? Un Alexandrin ne pouvait nommer que le λόγος, qui est la Providence, veillant sur toute chose, guidant tout pour le mieux : c'est la Providence, le λόγος qui, pour amener tous les hommes au salut, donna aux uns la loi, aux autres la philosophie. C'est commettre un blasphème que d'en attribuer l'origine au diable; car, dans ce cas, le diable aurait mieux influencé les païens que ne l'a fait la Providence, puisqu'il leur donnait un bien, un moyen de salut qu'elle leur refusait. Un principe essentiellement mauvais ne peut pas produire le bien, de même que

la lumière ne peut pas engendrer les ténèbres : Dieu qui a rendu les Juifs aptes à recevoir la bonne nouvelle, a dû y préparer également les païens, afin que le christianisme qui est la vraie philosophie, la vraie gnose, pût réaliser une union durable entre tous les membres de l'espèce humaine. (VI, 17.)

## VIII.

Après une théorie si hardie, opposée à toutes les idées reçues, on se s'attendrait pas à voir Clément d'Alexandrie épouser les opinions qu'il vient de combattre avec tant d'énergie. C'est pourtant ce que fait le savant Père, et le reproche de se mettre en *contradiction avec lui-même,* peut lui être adressé à juste titre. Déjà l'idée que les Grecs auraient reçu leur Testament comme les Juifs le leur, ne s'accorde pas avec cette autre (I, 13), que tout ce que les Grecs ont dit de vrai dans leur philosophie et dans leur religion, était puisé uniquement dans les écrits de l'Ancien-Testament. Platon déjà, selon Clément (ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος), connaissait les livres saints des Hébreux par une version de beaucoup antérieure aux LXX, et s'en est servi pour édifier son système; et, sur ses traces, ont marché d'abord les stoïciens et en général tous les philosophes et les poëtes, comme Clément se donne la peine de le prouver en comparant minutieusement tous les principes, tous les philosophèmes des Grecs et des Juifs (V, 14, ss.). Les Grecs se caractérisent donc essentiellement comme des voleurs, et non pas comme des voleurs de bonne foi, qui prennent, sans le savoir, les bonnes

choses partout où ils les découvrent, mais comme des κλεπταὶ πάσης γραφῆς (VI, 5) qui pillent toutes les sources sans en nommer aucune, et se construisent leur philosophie au moyen des pensées et des doctrines d'autrui. Ma vie tout entière, s'écrie Clément, ne suffirait pas si je voulais retracer dans tous ses détails ce brigandage égoïste des Grecs. En remontant de là au principe même de ce vol, Clément se rapproche considérablement de l'opinion de ceux qui attribuent à la philosophie une origine impure, diabolique. C'est le diable, dit-il (Strom. I, 16, explication de Jean 10, 8), qui a envoyé ses faux prophètes, les inventeurs de la philosophie païenne; Dieu n'a fait qu'en tolérer le développement. Ces faux prophètes ont volé le feu du ciel comme Prométhée, et l'ont donné aux hommes en le faisant passer pour un produit de leur propre invention.

C'est ainsi que Clément, tout en voulant combattre ses adversaires, revient lui-même sur le terrain des Pseudo-Clémentines et penche considérablement vers une opinion que Tertullien surtout a largement développée dans ses écrits (*Apol.*, ch. 35; *De idol.*, ch. 9; *De præscr. hæret.*, ch. 7). Cette opinion consiste à dire que Dieu a fait donner aux païens la philosophie par les anges inférieurs (διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων), tandis qu'il s'est réservé à lui-même la direction de son peuple; théorie qui, se fondant sur une interprétation exagérée de Deut. 32, 8, regardait le Logos comme le roi du peuple juif exclusivement, et se figurait qu'il avait

donné comme rois aux autres nations des anges d'un rang inférieur, c'est-à-dire, des démons.

Malgré la contradiction évidente entre les deux opinions fondamentales de Clément que nous venons d'exposer, la tendance générale de son système peut cependant se résumer dans l'idée suivante : Que le christianisme est la réunion de tous les rayons de vérité épars dans les religions païennes et dans la révélation juive. Il y a donc, aux yeux de Clément, une grande différence, une différence essentielle entre la religion naturelle et la religion révélée, différence qui n'empêche pas, toutefois, une progression naturelle de l'une à l'autre.

Le *gnosticisme* ne connaît pas cette progression; il renie toute idée d'un rapprochement à faire entre le christianisme et le paganisme. Tous les systèmes gnostiques, quelque différents qu'ils soient du reste, ont cela de commun qu'ils reconnaissent au christianisme une valeur particulière qui le distingue entièrement du paganisme, tout en l'isolant quelquefois outre mesure du judaïsme (Marcion) ou en l'identifiant avec ce dernier (Clémentines).

## X.

C'est une tendance diamétralement opposée à celle du gnosticisme que nous rencontrons dans le *manichéisme*. Il a pour but unique d'identifier le christianisme et le paganisme, ou plutôt de rabaisser le premier au niveau du second, en rejetant absolument le judaïsme. Cette secte n'étant elle-même, à nos yeux, qu'une modification du paganisme, son jugement sur

ce dernier n'aura pas de signification pour nous dans ce travail; tout ce que nous voulons constater, c'est qu'une action aussi violente contre le christianisme telle qu'elle s'est manifestée dans le manichéisme, devait produire une réaction également forte contre le paganisme. Il en a été de même sur le terrain politique qu'ici nous devons tout à fait laisser de côté. La haine d'un Julien contre les institutions chrétiennes provoqua nécessairement de la part de ses successeurs les mesures de rigueur qui hâtèrent la fin du paganisme.

C'est *Saint-Augustin* qui devint le principal auteur de cette réaction contre les tendances payennes du manichéisme; il fut l'adversaire le plus habile et le plus terrible du dualisme, et c'est l'opposition contre ce principe qui le conduisit, plus que toute autre chose, à la construction du système dogmatique qui a été d'une portée si immense pour l'Église occidentale. Les idées sur les rapports entre le paganisme et la révélation, énoncées d'une manière incohérente par Clément d'Alexandrie et par d'autres philosophes chrétiens, Augustin les résume en un système organique, et les base d'une manière indestructible sur l'idée la plus intime, la plus profonde du christianisme, sur le dogme du péché originel. Ce dogme que le protestantisme, à juste titre, a inscrit dans ses confessions de foi, devint le point de départ pour l'Église dans dans son jugement sur le paganisme. Tout ce qui vit dans la sphère de la religion naturelle, tout ce qui n'est pas éclairé par la grâce divine, annoncée dans

le judaïsme et révélée en Jésus-Christ seul, se trouve sous l'empire du péché et de la mort, et relève, par conséquent, de Satan et non pas de Dieu. Les vingt-deux livres sur la *cité de Dieu* ne sont que l'éloquent appui de cette théorie. Nous revenons ici à ce que nous avons dit plus haut. Saint-Augustin s'est placé franchement sur le terrain de l'Écriture dans son appréciation du paganisme, et si son jugement présente quelque analogie extérieure avec celui des gnostiques, il s'en distingue cependant essentiellement par son point de départ. En effet, l'opposition entre le péché et la grâce, l'erreur et la vérité, la mort et la vie, se résumant dans l'idée de paganisme et de christianisme, n'est plus ici un fait métaphysique comme dans le gnosticisme, mais un fait purement éthique, vu que cette opposition trouve son origine dans le premier péché de l'homme. D'après ce système, le paganisme se trouve donc sous l'empire de Satan, non plus parce qu'il est l'œuvre d'esprits inférieurs, non plus à cause d'un caprice du sort, mais parce qu'il est la religion de l'homme naturel, qui suit les impulsions de Satan aussi longtemps qu'il n'est pas régénéré par la grâce de Dieu en Christ. Mais est-ce uniquement à l'empire du péché et du mal qu'est abandonné le paganisme? Les peuples païens n'ont-ils été guidés en aucune manière par l'Esprit de Dieu dans leurs longues pérégrinations? Nous avons vu comment S. Paul a répondu à cette question. Augustin ne se la pose même pas, et c'est là certainement un grand vice dans son appréciation du paganisme. Quelque admirables, quelque

profondes que soient parfois les idées de l'auteur dans la *Cité de Dieu*, sur la différence des royaumes de ce monde et du royaume de Dieu, cependant une vue d'ensemble sur le développement de l'humanité lui échappe complétement ; nous ne trouvons pas une trace de cette philosophie chrétienne de l'histoire dont S. Paul avait fourni amplement les principes. C'est la philosophie moderne, par la bouche de Schelling surtout, qui a ramené la théologie à ces principes, pour rendre possible la création d'une vraie *théosophie* de l'histoire dont les éléments s'accumulent autour de nous.

## XI.

La *réformation* adopta, avec le dogme de S. Augustin, sa manière de voir sur le paganisme. Le protestantisme se mit par là en opposition avec le catholicisme dont le sémipélagianisme officiel ne pouvait s'accommoder d'une opinion qui établissait une différence essentielle et foncière entre la religion naturelle et la religion révélée [1]. La théologie catholique devait nécessairement reconnaître aux païens une lumière, un instinct naturels, un certain « *bonum naturale* » commun à tous les hommes, et son pélagianisme chercha de plus en plus à combler l'abîme creusé par le christianisme apostolique entre les deux sphères de

1. Nous citons un mot de Luther qui exprime brièvement l'idée que le réformateur se faisait du paganisme. On y retrouve et Clément et Augustin. « *Die Heiden haben es von den Erzvätern und von den Juden genommen und ihnen mit ihrer Vernunft nachgeahmt. Sie haben* gemeint, *Gott zu dienen. Dieweil sie aber das Wort Gottes nicht hatten, konnten sie Gott nicht finden.* »

croyance. Le rationalisme protestant a suivi la même route et c'est du siècle dernier surtout que datent ces comparaisons entre Jésus-Christ et Socrate, entre la religion chrétienne et la philosophie païenne ou les principes du Coran, qui ont essayé de replacer sur le piédestal, les idoles du paganisme renversées par la venue du Christ. Ce qui dans le catholicisme n'avait été qu'une conséquence naturelle de son latitudinarisme, se changea, à cette époque aussi, en une inimitié profonde contre le christianisme : l'incrédulité, fruit de l'indifférence, reporta toute sa haine sur une religion qui ne reconnaissait une origine divine qu'à elle seule, qui ne savait rien d'un „*bonum naturale*" propre à l'homme non-régénéré. Diderot, d'Holbach, De la Serre, Grimm et surtout Volney, furent les chefs de cette école qui, lassée du joug du christianisme, voulait reconstruire le paganisme sur les „ruines" de la „religion du Nazaréen". Mais ces dérèglements moraux ne rentrent déjà plus dans notre sujet; ici nous ne trouvons plus une appréciation du paganisme du point de vue chrétien, mais plutôt des malédictions lancées contre le christianisme, d'un point de vue qui était celui d'un Julien l'apostat.

## XII.

La *réaction* ultramontaine ne se fit pas attendre; le même siècle qui a suscité au paganisme de si ardents défenseurs, a vu surgir une série d'écrivains, la plupart fort savants, qui, pour protester de leur dévouement au christianisme, ont cru devoir rabaisser le

paganisme ou le ridiculiser en dépouillant ses mythes de tout charme poétique : ils les ont réduits à des histoires de princes et de héros, ou bien ils les ont interprétés par des hypothèses et des allégories, très-souvent au mépris de l'histoire.

Ces adversaires scientifiques du paganisme marquaient un progrès déjà sur leurs prédécesseurs : et souvent au milieu de jugements fort lourds, basés sur une connaissance, profonde il est vrai, de l'antiquité, mais superficielle de toutes les autres formes du paganisme, nous trouvons une idée, un aperçu philosophique, qui annoncent un avenir à une science alors encore à ses premiers essais.

## XIII.

Nous pouvons distinguer deux écoles de mythologues qui surgissent presqu'en même temps en France, et qui continuant d'exister jusqu'à nos jours, y comptent encore un certain nombre d'adhérents. Nous les appelons l'*école historique* et l'*école allégorique*.

L'une, animée d'un esprit plus critique, plus réaliste, ne voyait dans les dieux de l'antiquité que des héros et des rois déifiés, des hommes illustres, bienfaiteurs de leurs peuples, et qui avaient reçu de la reconnaissance de ceux-ci le juste tribut d'une apothéose. L'autre école, composée surtout de membres du clergé, rejetait absolument toute base historique; elle cherchait au contraire à symboliser et à allégoriser tous les contes qu'elle trouvait dans la mythologie antique, en les interprétant au moyen d'idées, étrangères, le plus sou-

vent, aux notions religieuses des peuples païens : elle apportait à l'étude de la mythologie un système d'interprétation conçu d'avance sous la présupposition de faits qui souvent n'existaient pas en réalité. Si l'on peut faire à l'école appelée historique le reproche d'avoir méconnu toute portée allégorique des fables, d'avoir envisagé d'une manière trop empirique les inspirations pleines de grâce des peuples païens, certes la théorie des allégoristes n'était guère plus rapprochée de la vérité, quand elle réduisait à de froides personnifications les dieux de l'Olympe, à de simples contes moraux, ou plutôt immoraux, les histoires racontées par la mythologie. L'illustre Bochart, et surtout Le Clerc, dans son Commentaire sur Hésiode et dans sa Bibliothèque universelle, avaient émis déjà sur le paganisme des aperçus dans le sens de l'école historique; l'abbé Banier, dans son Explication historique des Fables, fut le premier qui leur donna un développement plus systématique. Le système opposé essaye, au moyen d'opinions isolées d'abord, de se frayer une route à travers les « préjugés historiques » qui dominaient exclusivement les esprits (voy. *Diction. philos.* à l'art. *Idolâtrie*, à l'art. *Fables*; surtout Émile II, p. 316); son défenseur le plus savant et le plus systématique il le trouva dans Bergier, l'auteur d'une Origine des dieux du paganisme, publiée en 1747. Par une foule d'arguments qu'il serait impossible de retracer dans ce travail, l'érudit mythologue s'efforce de prouver l'insuffisance du système historique et d'établir l'appréciation purement allégorique du paganisme : il s'attache à l'interprétation des

œuvres d'Hésiode, qui lui servent de fil conducteur à travers le Dédale des contes et des mythes de l'antiquité grecque et égyptienne.

## XIV.

Chacun des deux systèmes était trop *exclusif* et méconnaissait les avantages qu'il pouvait emprunter à l'autre, aussi la science demeura-t-elle stationnaire aussi longtemps que les savants ne s'élevèrent pas à un point de vue plus large, plus général. Mais indépendamment de cet obstacle purement formel, il en était un autre d'une importance bien plus marquée qui empêchait le développement de l'idée chrétienne du paganisme. Tous les historiens qui essayaient de soumettre le paganisme dans son existence philosophique et religieuse à un jugement raisonné et systématique, ne considéraient toujours que le polythéisme grec et romain ; tout au plus on jetait en passant un regard sur l'Égypte : mais on laissait presque absolument de côté les religions de l'Orient qui ont révélé à notre siècle des idées d'une profondeur inattendue, ainsi que les opinions religieuses grossières, mais originales des peuples de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Australie qui nous présentent le tableau de l'humanité à son degré de développement le moins élevé. Aucune vue d'ensemble sur la philosophie de la religion n'était possible aussi longtemps que l'on ne cherchait le paganisme qu'à Athènes et à Rome : aussi n'est-ce qu'à notre siècle qu'était réservée la belle tâche de porter la lumière dans les régions sombres des idées religieuses de l'humanité. Car journellement des

ouvrages sérieux sur toutes les parties de l'histoire, ainsi que des voyages dans les coins les plus reculés de la terre, chez les peuples les plus éloignés, nous révèlent de plus en plus clairement la marche qu'a suivie l'humanité à travers les siècles pour arriver au but que Dieu lui avait proposé.

## XV.

Mais ces recherches historiques, bien qu'essentielles à la réalisation de cette philosophie suprême de l'histoire, dont nous avons parlé, ne suffisaient pas cependant : il fallait que, dans le domaine de la spéculation pure, de la philosophie religieuse, il s'opérât une révolution semblable à celle amenée par la science moderne dans la sphère de l'histoire. Nous aurons donc à distinguer *deux séries de recherches*, en apparence fort étrangères les unes aux autres, mais qui, en réalité, se trouvent dans la liaison la plus intime, dont les unes ne peuvent se passer des autres à aucune condition. En effet, l'étude la plus profonde de l'histoire des peuples païens, de leur culte et de leurs mœurs, ne conduira toujours qu'à une agglomération de faits et de choses, si elle n'est animée dès le principe par cet esprit « historique, » qui s'est fait jour tout d'abord dans la philosophie de Schelling et de ses disciples ; et, d'un autre côté, toutes les spéculations seraient dépourvues d'une valeur réelle, si elles n'étaient basées sur des recherches historiques solides et consciencieuses, qui fournissent à l'esprit spéculatif les éléments de ses synthèses. Il est inutile de discu-

ter la question, laquelle des deux investigations doit précéder l'autre; elles doivent marcher de pair, comme Schelling en a donné l'exemple dans le petit écrit « les divinités de Samothrace, » admirable fragment d'un ouvrage inédit, à vastes proportions, sur les Ages du monde.

Ce qui nous importe le plus, au point de vue où nous sommes placé, c'est de poursuivre le développement de l'idée philosophique et chrétienne du paganisme dans les écoles modernes de théologie et de philosophie. L'analyse des ouvrages qui, dans notre siècle, ont paru sur l'histoire même des peuples païens, nous entraînerait dans une discussion purement historique, complétement en dehors de notre véritable sujet. Nous ne nommerons ici que les auteurs qui ont véritablement frayé des routes nouvelles à la science, et qui ont éclairé d'un nouveau jour les parties obscures de l'histoire des peuples.

XVI.

En première ligne nous citerons l'ouvrage de Creuzer : *Symbolik und Mythologie.* Ce livre, il est vrai, ne parle que des idées religieuses des Égyptiens, des Grecs et des Romains, mais il est devenu, par sa supériorité, la base et le point de départ de toutes les recherches ultérieures; il a provoqué, et c'est là surtout le grand mérite de Creuzer, un grand nombre d'ouvrages semblables sur les différentes phases du développement religieux des peuples. Ce qui caractérise le jugement que l'illustre mythologue porte sur le pa-

ganisme, c'est qu'il en interprète toutes les formes, toutes les apparitions d'une manière symbolique; c'est lui surtout qui a mis en rapport avec les mythes de l'Orient les récits des poëtes grecs, et qui a cherché à prouver la dépendance de la mythologie grecque des systèmes religieux de l'Égypte et de l'Asie mineure.

Le point de vue de Creuzer, dont l'ouvrage a été admirablement traduit et commenté par M. Guignault, n'est pas devenu celui des savants qui, après lui, se sont occupés de la mythologie antique. Schelling déjà, dans l'opuscule cité plus haut, sur les divinités de Samothrace, établit un système de mythologie tout différent de celui de Creuzer, malheureusement à l'état d'ébauche; mais l'historien qui a surtout combattu les conclusions de ce dernier, c'est Preller. Ce savant, exclusivement réaliste, réduit toute la mythologie à une personnification permanente des forces de la nature; ses inductions sont fondées évidemment sur des arguments bien plus solides que ceux des mythologues qui, avant lui, ont déjà interprété le paganisme au moyen de forces naturelles, et, quelque éloigné de la vérité que nous paraisse en général le système d'explication adopté par Preller, nous ne pouvons cependant nier la profondeur de pensée qui a animé ses investigations, la clarté qu'il a portée dans une foule de mythes, dans celui de Prométhée avant tous les autres.

## XVII.

Les deux auteurs que nous venons de nommer résument pour ainsi dire tout ce que les recherches les

plus consciencieuses de notre siècle ont découvert sur le terrain de la mythologie antique. Nous serions injuste, si nous oubliions d'y joindre les noms de deux hommes encore vivants, dont les monographies sur des parties spéciales du paganisme classique ont fait avancer considérablement la science : c'est Lassault, dont les programmes académiques sont des chefs-d'œuvre de clarté et d'érudition, et Nægelsbach, qui, dans sa Théologie homérique, a su présenter, d'une manière complétement neuve, les idées religieuses du grand poëme épique des Grecs.

Si les ouvrages cités donnent sur le développement du paganisme occidental tous les renseignements désirables [1], l'Orient, à son tour, a ouvert ses domaines encore inconnus aux investigations modernes. Jones, Schlegel, G. de Humboldt, Lassen, et surtout E. Burnouf, ont révélé à l'Europe les mystérieux systèmes de l'Inde; Abel-Rémusat, Neumann, Gützlaff, et récemment encore Haussmann, ont fait connaître les religions de la Chine; Klaproth et Stuhr, étendant davantage encore la sphère de leurs recherches, ont donné des aperçus à peu près complets sur les systèmes religieux de l'Orient en général.

Mais ce qui, avant tout, a contribué à agrandir le cercle de nos idées sur le paganisme, au moins dans une sphère autrefois presque inconnue, ce sont les nom-

1. Le paganisme germanique n'a pas été négligé par la science moderne : deux savants surtout, Mone et Grimm, l'ont étudié à fond et en ont popularisé les profondes pensées ; l'un dans un supplément à la Symbolique de Creutzer, l'autre dans plusieurs grands ouvrages sur la mythologie des Germains.

breuses relations de voyage publiées depuis le commencement de ce siècle. Bien qu'elles soient encore entachées d'erreurs graves, circonstance qui nécessite une critique judicieuse, elles forment aujourd'hui cependant une bibliothèque extrêmement riche et précieuse, donnant des notions exactes sur tous les peuples sur lesquels peut se fixer l'intérêt de l'historien. Nous ne pouvons citer tous les noms qui se sont illustrés par des voyages scientifiques; le nombre de ceux qui ont fait faire des progrès véritables à l'ethnographie, à la philologie comparée, et par là aussi à l'histoire du paganisme, est très-considérable. C'est aux Anglais et aux Allemands principalement que revient l'honneur d'avoir répandu les premières lumières sur l'histoire des peuples inconnus à nos ancêtres, et les relations d'un Makenzie, d'un Franklin, d'un Campbell, d'un prince de Neuwied, portent un cachet de véracité qui les fera considérer par l'historien du paganisme comme des éléments essentiels à la connaissance des peuples idolâtres.

## XVIII.

Nous voyons, par tout ce qui vient d'être dit, que l'historien qui essayerait de retracer la marche du genre humain, à travers les différentes phases du paganisme, trouverait dans les travaux qu'ont laissés de pareils devanciers, ample matière pour traiter son sujet de la manière la plus complète. Mais la pensée, philosophique ou théologique, que nous avons désignée comme étant une des conditions essentielles pour une pareille

tervention a été évidente dans la direction particulière qu'il a donnée au peuple juif. Le christianisme encore est le fruit d'une intervention spéciale du Dieu immanent à l'humanité, pour hâter l'approche du but final. Le paganisme au contraire nous présente le spectacle du développement naturel de l'humanité qui, sans l'intervention directe de Dieu, après un chemin plus long et plus difficile, mais aussi plus riche et plus varié est parvenu au même but que le judaïsme.— Nous ne soutiendrons pas que cette idée du paganisme soit une idée essentiellement chrétienne: la manière dont Lessing considère le développement du genre humain nous autorise à penser que cette intervention de Dieu dont il parle souvent lui paraissait plus ou moins inutile, et bonne tout au plus à épargner quelques écarts à l'humanité. Car il avoue lui-même que le paganisme présente une richesse d'idées et de faits de beaucoup préférable à la monotonie du judaïsme, et que le christianisme n'est qu'un moyen, comme l'est au fond le paganisme aussi, de réaliser cette « humanité », qui est le dernier but de notre existence. Nous trouvons ici déjà les idées que nous rencontrerons sous une nouvelle forme chez Hegel; seulement l'inimitié contre la révélation est beaucoup plus ouverte chez Lessing, et le christianisme est rabaissé à un rôle nul, que le génie grandiose de Hegel ne lui aurait jamais assigné.—Mais, par contre, nous savons apprécier à sa juste valeur le sens historique que respire chacune des paroles de Lessing; nous y reconnaissons un élément parfaitement nouveau et original, et ici encore, comme dans d'au-

tres domaines, le bibliothécaire de Wolfenbüttel a eu le grand mérite, sinon de former école, au moins d'enthousiasmer d'autres génies, plus grands que lui, pour la philosophie de l'histoire: nous aimerons mieux regarder, non à ce qu'il a fait lui-même, qu'à ce qu'il a fait faire à d'autres.

## XX.

Le mouvement intellectuel émané de Lessing et de Herder se communiqua à la génération contemporaine tout entière. Gœthe et Schiller imprimèrent à la littérature, Winkelmann à l'archéologie ce cachet éminemment historique qui caractérisait le nouvel essor de la vie spirituelle en Allemagne[1]. Mais un homme avant tous les autres devint et le promoteur et l'organe de de ce mouvement des esprits, en l'introduisant dans le domaine de la philosophie: ce fut *Schelling*. Il serait impossible de faire rentrer dans le cadre étroit de ce travail une appréciation de Schelling au point de vue philosophique; elle nous éloignerait considérablement de notre sujet: il nous suffira de montrer que l'intuition historique, fondement de son système, a puissamment influencé sa philosophie de la religion, et a réagi de là sur la théologie qui s'est approprié les résultats de Schelling.

On sait que le « procès absolu du monde », selon ce philosophe, compte trois moments différents; Dieu est

1. Nul n'a mieux dépeint le caractère « historique » de cette époque que Stahl dans le 1[er] volume de sa *Philosophie du droit.* (V. le chapitre : *Das System Schellings.*)

conçu d'abord comme causalité impersonnelle, absolue de toutes choses (*Urgrund*): cette causalité absolue ne reste pas à l'état d'inaction, elle se divise en idéal et en réel, et forme par là le monde, la création. Celle-ci parcourant dans un nouveau « procès » tous les stades de développement possibles, atteint dans l'être personnel, dans l'homme, son point culminant. L'homme devient ainsi, et c'est là le troisième moment dans le procès du monde, le point de réunion pour les éléments de l'absolu qui se sont séparés, le microcosme, la concentration de l'idéal et du réel.

L'histoire religieuse de l'humanité n'est que le miroir de ce procès absolu. De même qu'avant le Dieu personnel c'est une causalité impersonnelle qui existe de toute éternité, de même la religion des hommes vit sous l'empire de cet être impersonnel, avant de connaître le Dieu amour, le Dieu personnel. Les deux principes sont en lutte dans le sein de Dieu déjà; la lutte se répète sur la terre dans le cœur de l'homme, il faut qu'à la fin, la causalité aveugle et absolue soit dominée par le principe personnel de la « forme », appelé à gouverner et non à obéir. Le monde païen est dominé sans partage par le premier principe; c'est l'âge des dieux et des héros; la nature est toute-puissante, l'esprit personnel n'est rien. C'est la nature qu'on adore, c'est elle qu'on glorifie par le culte, par les sciences et les arts. Mais malgré sa toute-puissance cette causalité absolue ne pouvait arriver à la domination parfaite des choses, à cause de la contradiction qui existe dans son propre sein. Le principe personnel doit nécessairement se faire jour et vaincre

la causalité impersonnelle, mais avant qu'il ne le fasse, il faut que cette dernière s'élève à sa plus haute puissance, pour révéler au monde toute son impuissance. De là dans les derniers temps du paganisme l'influence toujours croissante du mal, la lutte toujours plus vive entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres: la magie, la théurgie qui trompent les hommes, sont le produit d'esprits malins qui ont pris possession des forces de la nature[1]. A cette recrudescence du mal il n'y a d'autre remède qu'une opposition personnelle du bien: c'est pour cela que Dieu se fait homme en Jésus-Christ, afin que par là les hommes puissent revenir à lui. La lutte entre les deux principes dure encore; seulement nous avons en Jésus-Christ un garant que la victoire demeurera au principe du bien.

Quel est le résultat de ce système? Le paganisme et le christianisme sont chacun l'expression historique d'un des deux principes contenus en Dieu de toute éternité; chacun d'eux forme une période dans l'histoire de l'humanité; l'un aussi bien que l'autre a sa raison d'être, fondée dans l'idée même de la divinité.

## XXI.

Évidemment le système est emprisonné dans le *panthéisme* le plus absolu, et nous n'appellerons pas

1. V. Rothe (Ethik, II, p. 245 ss.). Le célèbre théologien expose sur le paganisme les mêmes idées que Schelling : il penche, plus encore que le philosophe, vers l'idée gnostique d'une possession du paganisme par les démons, et la trouve fondée dans la notion même de la religion païenne.

chrétienne l'idée que l'auteur se fait du paganisme. Dans sa *philosophia secunda*, que nous ne connaissons encore qu'imparfaitement, mais dont la publication prochaine nous est annoncée, Schelling n'a pas surmonté complétement les principes dangereux inhérents à son premier système, mais nous croyons savoir que la « philosophie de la mythologie » aura une signification tout autrement importante dans le nouveau système que dans celui que nous venons d'esquisser. — Ce que la création a fait *realiter*, savoir la victoire remportée par le principe essentiellement raisonnable, personnel (*das vernünftig seyende Prinzip*), sur le principe d'une causalité aveugle en Dieu (*das blinde seynwollende Prinzip*), la mythologie, dit Schelling, l'a fait *idealiter*. Le paganisme tout entier n'est qu'un essai de l'humanité, de regagner par ses propres forces l'ascendant de l'esprit sur la nature, de la forme sur la matière, ascendant qu'elle a perdu par la chute. La création du monde a été le moyen pour Dieu de vaincre cette nécessité, cette causalité absolue, qui forme la base de son essence (*der dunkle Grund seines Wesens*); il l'a « posée en dehors de lui »; c'est ainsi qu'il en est devenu le maître. L'homme voudrait dans la mythologie répéter ce « procès » de la création, mais il n'est pas créateur, voilà pourquoi il ne réussira jamais à le faire. Il faut donc que Dieu vienne aider l'homme; il le fait en s'incarnant lui-même à un être humain, et, ce que n'a pu obtenir la mythologie, Jésus-Christ le fait par sa vie et par sa mort.

## XXII.

Pour la première fois nous rencontrons dans cette théorie une vue vraiment *historique* sur la marche de l'humanité sur la terre, vue qui sait assigner une place organique à chacune des grandes périodes que le genre humain a traversées. L'idée que le philosophe se fait du paganisme n'est pas prise au hasard, mais elle est fondée dans l'essence même de Dieu, dans le plan de la Providence. Cette essence de Dieu dut elle-même, dans la pensée de Schelling, ne pas être complétement libre encore de toute réminiscence panthéiste, les inductions qu'il en tire sur le développement de l'humanité, sont conformes aux données du christianisme en ce sens, qu'elles voient dans le péché de l'homme la cause de sa séparation d'avec Dieu, partant du paganisme. C'est ce que Schelling affirme expressément, et il est le premier philosophe qui l'ait affirmé avec autant de franchise. Sans doute le péché, dans la philosophie panthéiste, n'a pas la même signification que dans la dogmatique chrétienne : Hégel surtout s'est chargé de démontrer que le péché n'était au fond qu'un point intermédiaire entre l'état de naïveté innocente et celui de conscience véritable : mais nous ne nous voyons pas forcé, en adoptant l'idée historique qui distingue les systèmes de Schelling et de Hégel, d'épouser les principes antichrétiens qui forment la base de leur philosophie.

## XXIII.

Schelling n'a fait qu'esquisser à grands traits le développement religieux de l'humanité à travers les siècles

de l'histoire : *Hegel*, s'appropriant l'idée fondamentale du maître, l'a appliquée dans deux de ses ouvrages (*Philosophie der Geschichte* et *Religionsphilosophie*) aux événements concrets, aux formes religieuses des différents peuples.

C'est par le moyen de la nature que l'homme s'élève à Dieu, selon Hégel, et de cette première aspiration surgit la religion. Selon le schématisme connu de cette philosophie, la notion de religion ainsi obtenue, se divise dans ses différents éléments (analyse), qui, se reconstruisant de nouveau (synthèse) forment la notion définie et définitive de religion. Les religions historiques ne sont que les différents éléments de cette notion; l'idéal à atteindre, c'est le moment où la définition correspondra exactement à la notion même, où la conscience religieuse ne sera plus différente de l'idée même de religion, ce sera là la religion absolue.

Les religions historiques se divisent en deux grandes catégories :

La *religion naturelle*, et la *religion de l'individualité spirituelle*.

La *religion naturelle* est la religion immédiate, celle qui affirme l'unité absolue du monde spirituel et du monde matériel, qui tient la conscience d'un côté, et Dieu de l'autre, emprisonnés dans les étreintes de la nature : c'est la religion d'une nécessité qui détruit toute liberté. Hégel réduit sous trois rubriques principales les nombreuses formes que présente la religion naturelle dans ses différents stades.

1° La religion de *la magie* : c'est elle que professent tous les peuples sauvages.

2° La religion de *l'imagination.* (Boudhisme et Brahmanisme.)

3° La religion naturelle qui forme la transition à un degré plus élevé : elle est

a) Celle du bien ou de la lumière (le parsisme).

b) Celle de l'énigme (l'Égypte).

La seconde grande catégorie religieuse est celle de *l'individualité spirituelle.* Elle est marquée par l'indépendance du sujet pensant vis-à-vis de la nature, qui n'exerce plus le pouvoir tyrannique qu'elle possédait naguère, mais qui à son tour est dominée par la pensée de l'homme. Hégel subdivise encore en trois catégories principales les différentes religions issues de cet empire de la pensée sur la nature :

1° Le premier degré de l'indépendance spirituelle est celui de la réflexion (*Verstand*). L'unité du monde spirituel et du monde matériel affirmée naguère, est attribuée ici à un sujet unique, Dieu, à côté duquel le monde naturel disparaît comme une chose accidentelle : c'est la religion du sublime : le *Judaïsme.*

2° L'identité des choses naturelles et des choses spirituelles niée tout à l'heure, est reconstruite, mais de manière à laisser la suprématie à l'esprit : tout ce qui est matière ne sert que de corps, d'enveloppe, d'organe à l'esprit qui est le principe moteur de toute chose; c'est donc la religion de la déification de la matière, la religion du beau, *l'héllénisme.*

3° Lorsque les forces de la nature et les dieux de

l'Olympe ne sont là que pour servir à un certain but, et que ce but n'est autre chose que la volonté de l'individu, nous ne nous trouvons plus dans la sphère du beau, mais dans celle de *l'utile*, la religion historique qui se trouve dans cette sphère est celle de *l'empire romain;* c'est elle qui logiquement et de fait clôt la série des possibilités religieuses dans la sphère de l'individualité spirituelle.

C'est à ces religions historiques que vient s'ajouter la religion absolue, le *christianisme*, qui réunit par synthèse les différents moments séparés par analyse, et qui réalise la notion même de religion. Mais en outre le christianisme est une chose essentiellement nouvelle; car il révèle aux hommes, d'une manière immédiate, ce qu'ils avaient vainement essayé d'atteindre dans les périodes précédentes, soit par la nature soit par l'individualité spirituelle : l'union absolue entre Dieu et l'homme. Cette preuve immédiate ne peut être donnée que par un exemple vivant : c'est pourquoi Dieu devint homme en Jésus-Christ, afin de prouver par le fait même, l'idée qu'avait recherchée en vain jusqu'alors l'humanité. Nous ne pouvons pas suivre Hégel dans les développements subséquents de cette idée, si chrétienne en apparence : le reste de son livre sur la philosophie de la religion montrera suffisamment à tout lecteur attentif, sous quelles réserves il faut accepter de Hégel la terminologie orthodoxe qu'il a su adapter, avec une ruse infinie, à son système.

XXIV.

L'enthousiasme aveugle avec lequel les philosophes et les théologiens allemands saisirent le système de Hégel, servit aussi à répandre et à accréditer l'idée qu'il avait émise sur le paganisme; et presque tous ceux qui, après lui, soumirent à leurs investigations philosophiques le développement des idées religieuses dans l'humanité, se crurent obligés d'adopter le schématisme du maître. Nous ne citerons ici que ceux d'entre eux qui se distinguent par quelque originalité du système de Hégel.

*Rosenkranz*, l'un des disciples les plus zélés du philosophe de Berlin, dans un « Essai philosophico-historique », intitulé « *Die Naturreligion* », ne range dans la catégorie du culte de la nature que les religions des peuples sauvages, tandis que Hégel avait embrassé sous ce nom toutes les religions païennes à l'exception du judaïsme et de l'antiquité classique. Rosenkranz distingue de la religion naturelle deux autres degrés plus élevés de culture religieuse, les religions *symboliques* et les religions *plastiques*.

La religion de la nature, dit l'auteur, est la sphère où l'homme complétement captif sous le joug de la matière, ne vit aucunement dans sa propre conscience, mais cherche et trouve tout en dehors de lui, avant tout sa divinité; cette dernière a une existence tout à fait arbitraire et s'attache à chaque objet extérieur. Les peuples de l'Asie, les Indous et les Thibétains, les Perses, les Égyptiens et les Phéniciens s'élèvent au-dessus de ce point de vue et cherchent à trouver dans la nature le type, l'image de la conscience qu'ils

sentent en eux. Quoique mêlées encore aux objets de la nature, cependant les formes du subjectivisme percent à travers ces objets, c'est là le *symbolisme* de la religion. Les Grecs, les Romains et les Étrusques brisent les entraves que la nature oppose à l'esprit; ils donnent à leurs dieux la forme véritablement humaine, non plus naturelle seulement : c'est l'époque *plastique* de la religion.

## XXV.

Si la division de Rosenkranz nous apparaît forcée, nous trouverons fort arbitraire aussi le schématisme de *Rust* qui, dans sa *Philosophie du christianisme*, divise le développement intellectuel et religieux de l'humanité en trois grandes catégories, formées d'après les trois degrés différents qu'il trouve dans le développement de chaque intelligence humaine en particulier. Le premier est le degré de la perception immédiate, de la sensibilité, le second est celui de la réflexion (*Verstand*) ou de la croyance (*Meinen*); le troisième, celui de la raison pure, de la philosophie et de la science.

A ces trois degrés correspondent dans l'histoire de l'humanité la période de la sensibilité, de l'immédiateté ou le paganisme; la période de la légalité, de la réflexion ou le judaïsme; la période de la foi et de la connaissance absolue ou le christianisme.

## XXVI.

Le produit le plus important de cette école est l'ouvrage de *Baur*, de Tubingue : *Symbolik und Mythologie.*

Marqué, comme tout ce qu'écrit le célèbre auteur, au coin d'une science profonde et originale plus souvent qu'heureuse dans ses résultats, cet ouvrage applique les idées de Hégel, en se maintenant toutefois indépendant de lui sous plus d'un rapport. Baur voudrait voir le paganisme tout entier, et certes avec raison, rangé dans la catégorie de la religion naturelle; non pas seulement lorsqu'il déifie la nature dans ses parties isolées, mais aussi lorsque la nature, dans sa totalité, lui représente la divinité. Chez les Grecs comme chez tous les peuples païens, c'est la nature extérieure qui forme le point de contact entre l'homme et la divinité, envisagée, il est vrai, d'une autre manière par eux, d'une autre par l'Indien du Niagara. Du moment que la nature est un élément nécessaire à l'adoration, l'esprit n'est pas complétement affranchi de son joug. Mais chez les Grecs cette médiation entre l'homme et la divinité exercée par la nature, n'est qu'une médiation allégorique : les apparitions visibles de la nature révèlent une puissance divine qui les anime, que les deux principales formes de l'allégorie, le symbole et le mythe, ornent de leur riche variété. Ce que Hégel nomme l'individualité spirituelle du culte grec, n'est pour Baur que le côté mythique du culte de la nature. Les dieux grecs sont, il est vrai, des êtres personnels, revêtus chacun d'un caractère individuel, mais tous doivent leur existence, si nous remontons à la source, à quelque phénomène de la nature, qui, conçu d'une manière symbolique, fut personnifié par le mythe. C'est donc une individualité purement idéale que possèdent ces divinités; si donc

Hégel, dit Baur, veut donner le nom de religion à l'individualité spirituelle, à l'hellénisme, qu'il le fasse pour distinguer ce dernier du panthéisme oriental, mais nous resterons toujours dans la sphère du culte de la nature.

Nous voyons que Baur résume à la fois et Creuzer et Preller, et qu'il se rapproche même sensiblement de l'interprétation allégorique du paganisme que nous avons trouvée au 18e siècle : il est intéressant de voir ainsi les résultats « d'une connaissance parfaite de l'antiquité et de la philosophie moderne », s'accorder, malgré des suppositions philosophiques essentiellement différentes, avec des idées émises au siècle dernier déjà par une école entière, et sanctionnées, pour ainsi dire, par l'opinion universelle.

## XXVII.

L'école hégélienne a produit un ouvrage encore, entrepris sur la plus vaste échelle, et qui devait résumer et couronner tous les travaux sur le paganisme. *Röth*, professeur à Heidelberg, s'imposa la tâche d'écrire une histoire complète de la philosophie occidentale (*Geschichte unserer abendlændischen Philosophie*). Non content des travaux de ses prédécesseurs, l'auteur se mit lui-même à étudier toutes les sources possibles, et en les recherchant, il ne les trouva plus seulement dans les monuments que nous a légués l'antiquité classique, mais surtout dans les spéculations des peuples orientaux. La Perse et l'Égypte d'abord, l'Asie mineure et Pythagore ensuite lui fournirent la genèse du dévelop-

pement philosophique de la Grèce; aussi l'auteur leur voue-t-il une étude approfondie telle qu'elle n'avait pas été entreprise avant lui. Les principes qui dirigent Röth dans ses études sont ceux de l'école que nous avons peinte en dernier lieu : toute philosophie à ses yeux procède d'idées religieuses, ou plutôt la religion n'est que l'échelon le plus bas de tout développement spéculatif. La philosophie est donc intimément liée à la religion, car les deux poursuivent un but commun : la solution du grand problème cosmologique et ontologique qui préoccupe l'homme.

Tout en ne partageant nullement ces opinions sur le développement de l'idée religieuse et surtout sur le rôle que l'auteur fait jouer à la religion à côté de la spéculation philosophique, nous rendons justice à la main de maître qui a tracé le livre sur l'histoire de la philosophie occidentale. Nous n'avons qu'un regret, c'est de le voir interrompu depuis huit ans, s'arrêtant après la description des idées religieuses de Zoroastre et des Égyptiens, et ayant, par conséquent, un chemin immense à parcourir encore, avant d'arriver à l'histoire des philosophies modernes.

## XXVIII.

Nous exprimons le même regret quant à un ouvrage que nous considérons comme le plus parfait, le plus complet qui ait paru sur le paganisme. C'est l'Histoire du paganisme de *Wuttke*, professeur à l'université de Berlin. Deux volumes seulement ont paru, et le troi-

sième, le plus important des trois, se fait attendre depuis plus de deux ans.

Wuttke se place encore sur la base hégélienne : sa division, sa méthode nous montrent qu'il est l'élève du philosophe berlinois, mais il se manifeste chez lui une indépendance d'opinions et surtout une idée chrétienne qui nous laisse entrevoir déjà de quelle manière les résultats du panthéisme historique, qui ne sont pas à nier, se laisseront appliquer aux recherches d'une théologie chrétienne. — La grande idée, populaire depuis Schelling et Hégel, que l'humanité se trouve dans un „procès" de développement de plus en plus profond et intime (*ein Vertiefungs- und Verinnerlichungs-process*), Wuttke la rend évidente, en comparant la marche du genre humain à celle de l'individu, non à la manière forcée de Rust, mais dans une image aussi simple qu'ingénieuse. — L'homme est d'abord enfant, dit l'auteur : il se trouve sous l'empire et sous l'influence de la nature extérieure : c'est elle qui l'élève et le nourrit, il est donc complétement *passif*, dans un état de dépendance absolue. Mais il grandit et à mesure que les forces naissent en lui, il se sent appelé non plus à la passivité, mais à *l'activité*; le jeune homme est las du joug qui pèse sur lui, il préfère à une dépendance honteuse la lutte contre un ennemi supérieur en forces : il déclare donc la guerre à la nature, mais son ardeur se consume en vain, il ne triomphera pas des obstacles qu'elle lui suscite. C'est à l'âge mûr qu'est réservé le triomphe de rétablir l'harmonie troublée par l'ardeur du jeune homme;

harmonie non plus passive et honteuse comme dans l'enfance, mais harmonie céleste, calme après la tempête, victoire après la lutte. C'est là la marche de l'humanité : elle traverse absolument les mêmes vicissitudes que l'individu. Elle est à l'état d'enfance d'abord, dépendante de la nature passive : c'est la période des peuples sauvages, de tous ceux qui n'ont pas influencé la marche du genre humain, de ceux qui n'ont pas eu d'histoire et qui n'ont jamais paru dans l'histoire, c'est le sort des races de couleur.

L'âge de l'adolescence est représenté dans l'humanité par les peuples libres, historiques, de la race de Sem et de Japhet, des peuples blancs qui se sont créé leurs divinités qui ont vécu en lutte perpétuelle avec la nature extérieure et qui ont cherché à la dompter dans ses éléments. — Mais leur ardeur n'a pas été couronnée de succès; l'humanité livrée à elle-même n'est jamais arrivée au delà du dualisme entre le bien et le mal, le monde idéal et le monde réel, au delà de la lutte entre Osiris et Typhon, Ormuz et Ahriman. — L'âge mûr n'est donné à l'humanité que dans le christianisme, la révélation seule a pu lui accorder la force de franchir l'abîme du dualisme, de mettre en harmonie toutes les contradictions qui se présentent sas cesse dans son chemin.

On voit la distance immense qui sépare le système de Wuttke de l'empirisme d'un Lessing ou du panthéisme d'un Hégel : la révélation n'est pas seulement un moyen plus commode pour conduire l'humanité à sa fin, c'est au contraire le seul chemin qui puisse

la faire arriver à sa destination; elle n'est pas non plus le fait de la propre force des hommes, résultant nécessairement de leur organisation intellectuelle; elle est un don de la pure grâce de Dieu, qui ne veut pas les laisser périr dans les obstacles du chemin.

## XXIX.

Si jusqu'ici nous avons pu adhérer sans réserve aux idées de Wuttke, il est un point cependant sur lequel nous ne pouvons être d'accord avec lui : nous ne trouvons pas que la place occupée par le péché dans ce système soit en rapport avec l'influence qu'il a exercée sur l'humanité dans son développement intellectuel et moral. Nous pourrions même dire que Wuttke n'en tient aucun compte, ou bien, si nous savons comprendre les passages un peu obscurs qui s'y rapportent dans son introduction, il se rapproche ici de l'idée de Hégel que nous avons exposée plus haut. Sans doute, l'ouvrage n'est pas achevé : le premier volume n'embrasse que les peuples sauvages et les Mexicains et Péruviens, la partie essentiellement passive de l'humanité; le second décrit la vie intellectuelle, morale et religieuse des peuples qui forment la transition entre les nations passives et les nations actives : ce sont les Chinois, les Japonais et en partie les Hindous; les peuples véritablement historiques formeront le sujet du troisième volume, qui traitera en même temps de l'âge mûr de l'humanité, du christianisme. Nous ne pouvons donc pas préjuger des opinions chrétiennes de l'auteur, de la manière dont il envisage les données de la révéla-

tion, la destinée du peuple juif, avant de les connaître par ses propres paroles. Mais ce que nous aimons à redire, c'est que nous n'avons trouvé, dans aucun autre ouvrage sur le paganisme, cette richesse de sources et de citations, cette science admirable, surtout dans les régions inconnues jusqu'ici (les peuples sauvages entre autres), alliées à des prémisses philosophiques si saines et si recommandables.

## XXX.

Quel est le fruit d'études pareilles pour la théologie chrétienne? Est-ce une simple curiosité qui poussera le théologien à approfondir les mystères du paganisme, à connaître les chemins qu'il a parcourus?

Certes non, et nous croyons l'avoir montré dans le rapport que nous avons établi entre l'ouvrage nommé en dernier lieu et ceux qui l'ont précédé. Quiconque cherche à pénétrer les voies adorables de Dieu dans les cœurs des hommes — et c'est là notre tâche — devra porter un intérêt puissant aux voies non moins admirables de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Car l'humanité suit les mêmes routes que l'individu, et la vie de l'individu est réglée d'après les mêmes lois immuables qui décident sur celle de l'espèce entière. — Si c'est à une philosophie, jugée maintenant dans ses principes et dans ses conséquences, que nous devons aujourd'hui une vue historique sur le développement intellectuel et moral du genre humain, nous défendrons-nous de ce don, puisqu'il nous vient de mains im-

pures? Non; nous essayerons plutôt de l'employer avec succès, en lui appliquant la lumière qui nous est venue d'une autre source éternellement pure, lumière seule capable d'éclairer tous les mystères de l'histoire. La Parole de Dieu nous a révélé dès l'abord l'idée véritablement chrétienne du paganisme; nous avons vu la théologie et la philosophie chrétienne, depuis dix-huit siècles, essayer vainement de dire sur le paganisme un seul mot qui surpassât en profondeur les quelques paroles prononcées par le Saint-Esprit. La philosophie moderne a reconstruit un système qui, en apparence, ressemble beaucoup aux vues générales que le Nouveau-Testament a émises sur le sort des nations païennes. Mais ce système restera faux et incomplet, aussi longtemps qu'il ne se basera pas sur le fondement invariable sur lequel repose la Parole de Dieu; aussi longtemps qu'il ne reconnaîtra pas le péché. — Ce n'est qu'au moment où la philosophie et la théologie qui dépend d'elle, avoueront que le péché de l'homme a corrompu sa nature, que le développement *naturel* de l'humanité (c'est-à-dire le paganisme) ne peut pas conduire au delà de l'empire du péché et de la mort, et que le salut du genre humain vient uniquement par la grâce de Dieu en Jésus-Christ — ce n'est qu'alors que l'idée du paganisme sera véritablement reconnue.

Nous avions cru qu'il était réservé au maître chéri que nous avons nommé en tête de notre travail, d'accomplir une partie de cette tâche, imposée à la philo-

sophie et à la théologie. Son profond génie philosophique, qui avait traversé et surmonté le panthéisme de l'école de Schelling, justifiait d'une part cet espoir, sa foi inébranlable au christianisme de l'autre. — Dieu en a disposé autrement, et l'a pris à lui au moment où il n'avait fait qu'entrevoir le bonheur de résoudre un jour ces problèmes importants posés à la spéculation chrétienne.

# THÈSES.

I.

Le christianisme constitue un rapport personnel entre Dieu et l'homme. Jésus-Christ, l'Homme-Dieu est le médiateur de ce rapport. En dehors du christianisme, ou bien il n'existe pas de rapport entre Dieu et l'homme, — c'est le paganisme, — ou bien ce rapport n'est pas personnel, il n'est que national, — c'est le caractère du judaïsme.

II.

La théologie chrétienne n'étant autre chose que l'expression scientifique du christianisme, doit avoir pour unique objet ce rapport personnel entre Dieu et l'individu. Elle peut en être l'expression immédiate et le décrire tel qu'il s'est établi entre Dieu et la conscience régénérée du théologien (*théologie systématique*, à la fois dogmatique et éthique); elle peut en décrire aussi la réalisation dans l'histoire (*théologie historique*), en le considérant, soit dans sa réalisation personnelle en Jésus-Christ (*exégèse*), soit dans son développement universel dans l'Église (*histoire de l'Église*).

III.

La vraie théologie est là où les trois disciplines s'accordent parfaitement dans leurs résultats, où les affir-

mations dogmatiques et éthiques du système sont confirmées par les assertions de la Bible et par le témoignage de l'Église dans ses confessions de foi; où l'interprétation de la Parole de Dieu est réglée par les données d'une conscience régénérée et par le témoignage de l'Église : où ce témoignage lui-même enfin, résultat de l'histoire de l'Église, n'est que l'expression adéquate des enseignements de l'Écriture et des besoins de la conscience chrétienne.

## IV.

La base de toute théologie doit être, d'après cela, le rapport personnel dans lequel le théologien se trouve avec Dieu, sa propre régénération par Christ. Car ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. (1 Cor. 2, 14.)

## V.

C'est par sa base et par son objet que la théologie se distingue essentiellement de toutes les autres sciences et notamment de la philosophie. Cette dernière a pour objet l'homme tel qu'il vit dans son existence naturelle. Elle ne sait rien d'un Dieu personnel, elle ne connaît ni rédemption ni régénération. La théologie présuppose ces faits, car le théologien les a « *vécus* » dans sa propre conscience avant de s'en occuper scientifiquement. La théologie et la philosophie étant toutes les deux des sciences, ont de commun la méthode rigoureusement scientifique, mais leurs bases, leurs objets, leurs résultats sont aussi différents que le sont l'une de l'autre une conscience régénérée et une conscience non régénérée.

VI.

La marche qu'a suivie dans les temps récents la théologie systématique de notre église semble prédire un nouvel essor à cette discipline, essor favorisé surtout, à notre avis, par l'heureux essai qu'ont fait Sartorius, Härless et Hofmann, de réunir en un seul tout systématique les données dogmatiques et éthiques de la conscience chrétienne.

VII.

Notre Église a eu le bonheur de se placer et de se maintenir, quant à sa doctrine et à son organisation, quant à son type général, en un mot, dans le juste milieu entre le subjectivisme exagéré de l'église réformée et l'objectivisme effrayant de l'église romaine. Ce cachet de modération entre les deux opposés, elle doit l'imprimer aussi à son culte, et faire dans la manifestation extérieure du sentiment religieux une juste part à la *subjectivité* inhérente au christianisme, — elle a sa place dans le sermon; et à *l'objectivité* non moins essentielle à la foi chrétienne, — elle se manifestera dans les actes liturgiques de la commune.

VIII.

C'est à tort que l'on accuse de puseyisme la tendance générale de relever le culte de notre église : on a trop oublié parmi nous les paroles de la Confession d'Augsbourg, Art. VII : « *Ad veram unitatem ecclesiæ* satis est « *consentire de doctrina evangelii et administratione sa-* « *cramentorum* », etc. La liberté évangélique nous auto-

rise à améliorer constamment notre culte, fût-ce même d'après un bréviaire de l'église romaine.

IX.

Le protestantisme n'a jamais reconnu à ses membres le droit d'enseigner des doctrines opposées à ses Confessions de foi. Il n'y a que l'indifférentisme religieux ou un système philosophique sur son déclin qui puissent ériger en principe une idée pareille, sapant ainsi de leurs propres mains la base sur laquelle ils se trouvent établis.

X.

Les Confessions de foi ne sont pas la lettre morte d'une croyance surannée, mais le monument vivant de la foi d'une église. S'il est vrai que le Saint-Esprit n'a pas cessé de gouverner l'Église, il doit avoir manifesté ce gouvernement suprême par une série de témoignages non équivoques; nous les trouvons dans nos Confessions de foi : elles sont l'explication et l'application humaine de cette Confession de foi divine, éternelle, qui est la Parole de Dieu.

FIN.



Strasbourg, imprimerie de Ve Berger-Levrault.